



Philonsorbonne

5 | 2011
Année 2010-2011

Spinoza et Nietzsche : le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique

Yann GALLAIS



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/323>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.323

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2011

Pagination : 23-46

ISBN : 978-2-85944-680-2

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Yann GALLAIS, « Spinoza et Nietzsche : le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique », *Philonsorbonne* [En ligne], 5 | 2011, mis en ligne le 03 février 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/323> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.323>

© Tous droits réservés

**Spinoza et Nietzsche :
le problème du statut de l'affectivité
dans la modélisation de l'unité psychophysique**

Yann Gallais

À deux siècles d'intervalle, Spinoza et Nietzsche semblent partager des positions philosophiques étrangement similaires : commune négation du dualisme substantialiste de la pensée et de la matière, importance stratégique du corps dans leur appareil conceptuel, et surtout leur usage commun du vocable d'« affect ». La lettre à Overbeck du 30 juillet 1881 où Nietzsche, apparemment enthousiasmé par sa récente découverte de Spinoza, reconnaît explicitement en lui un « précurseur » n'a pas manqué d'alimenter ce rapprochement. D'autant que l'auteur y amorce une topologie de leur connivence philosophique : « [...] en cinq points capitaux, je me retrouve dans sa doctrine ; sur ces choses ce penseur, le plus anormal et le plus solitaire qui soit, m'est vraiment très proche : il nie l'existence de la liberté de la volonté – ; des fins – ; de l'ordre moral – ; du non-égoïste – du Mal ». Néanmoins, cette communauté spéculative et morale demeure avant tout critique et n'en accuse que davantage leur divergence quant aux priorités et aux urgences que mettent en lumière leurs démarches respectives : dans un cas, combat moral et politique pour la liberté comme émancipation de l'homme ; dans l'autre, dépassement du nihilisme hérité du christianisme à l'échelle de la civilisation européenne impliquant un « élevage » de types d'homme, à la liberté aussi bien qu'à la servitude. Or, le statut philosophique que tous deux accordent à l'affectivité permet un rapprochement problématique, et non plus topique, des postures philosophiques nietzschéenne et spinoziste. Car, en établissant un lien intime et nécessaire entre les notions de corps, de pensée et de désir, et partant, entre les domaines de la spéculation et de l'action, la réflexion sur les affects leur

permet de porter les paradoxes du rapport entre nécessité et liberté en-deçà des avatars du dualisme : théorique, d'une part, entre la matière et la pensée ; pratique, d'autre part, entre la volonté (individuelle ou collective) et le désir. La comparaison de leur critique respective du libre arbitre nous permettra de jeter un éclairage sur les discordances terminologiques manifestes de leur recours au registre de l'affectivité, en mettant l'accent sur l'asymétrie de leur référence au corps. Nous verrons alors qu'en dépit d'une commune perspective déterministe, cette asymétrie témoigne d'une dissension fondamentale concernant la compréhension même de la nécessité.

La difficulté terminologique d'une comparaison de l'affectivité chez Nietzsche et Spinoza

Chez Spinoza, le terme d'affect fait l'objet d'une définition scrupuleuse au tout début d'*Éthique* III : « Par affect, j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections »¹. Cette définition vise d'abord à éclairer la nature de l'affect en explicitant le rapport entre cette notion et celles de corps et d'esprit d'une part, de puissance d'agir du corps d'autre part. La suite a pour fonction d'introduire deux catégories d'affects suivant la façon dont ils mettent en jeu la puissance d'agir du corps : d'une part les actions qui augmentent ou aident la puissance d'agir du corps ; d'autre part les passions qui, ambivalentes, peuvent augmenter et aider la puissance d'agir du corps ou bien la diminuer et la contrarier. Cette catégorisation repose quant à elle sur un dispositif de définitions qui précèdent l'introduction de la notion d'affect. Spinoza y expose la distinction de deux types de causes, « adéquates » et « inadéquates », d'où il tire une définition rigoureuse de ce que signifient « agir » et « pâtir » pour les modes finis, ou choses singulières, que nous sommes. *Le De Affectibus* lui-même se clôt sur une ultime précision, avec la définition générale des affects qui a pour objet de définir les affects passifs « en tant qu'ils se rapportent seulement à l'esprit »². En revanche, Nietzsche ne livre pas de définition précise et univoque de l'affect. Il use même du mot comme si sa signification allait de soi. De fait, bien qu'il soit d'un usage plus technique que *Leidenschaft*, *Affekt* n'est pas rare en allemand et désigne ordinairement les phénomènes que le français nomme émotions ou passions. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles le mot « affect » n'apparaît pas dans la première traduction française des œuvres de Nietzsche par Henri Albert³. Ce dernier lui préfère des formulations plus usuelles en français : s'il le

1. *Éthique* III, définition III.

2. *Éthique* III, appendice, définition XLVIII, explication *in fine*.

3. À cela, il faut sans doute ajouter que l'emploi du terme d'affect en français a été introduit, et s'est développé en priorité, dans le cadre technique de la diffusion de la psychanalyse.

traduit le plus souvent par « passion », il lui arrive également d'utiliser « sentiment », voire « état affectif »⁴. En outre, Nietzsche use principalement de deux autres termes de prédilection à titre de synonymes d'« affect » : instinct (*Instinkt*) et pulsion (*Trieb*). Par sa récurrence, cette variation terminologique s'oppose à la sobriété de la démarche spinoziste. En effet, bien que synonyme de celui d'affect, Spinoza n'emploie que rarement le terme d'émotion, et le plus souvent en complément de celui d'affect⁵. Et lorsqu'il établit explicitement leur équivalence en parlant d'« une émotion de l'âme, autrement dit un affect »⁶, encore le fait-il sous une forme anecdotique, comme pour marquer une concession à l'usage.

Cette opposition entre les écritures spinoziste et nietzschéenne de l'affectivité atteint son apogée dans leur caractérisation respective des affects. Dans l'appendice à la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza se propose de synthétiser le travail de définition continu de toute cette section en livrant une classification raisonnée des affects les plus courants sur la base des critères préalablement établis. En somme, il s'agit de confectionner comme un manuel des affects prêt à l'emploi, pour faciliter la compréhension du fonctionnement des motivations qui président aux conduites humaines les plus variées à partir du plus petit nombre de principes. En ce sens, la démarche spinoziste repose sur un principe d'économie qui est explicitement souligné :

D'après les définitions des affects que nous avons expliqués, il est clair qu'ils naissent *tous* du désir, de la joie ou bien de la tristesse, ou plutôt *ne* sont autres *que* ces trois affects-ci, dont chacun s'appelle de noms divers en fonction de la diversité de leurs rapports et de leurs dénominations *extrinsèques*⁷.

Il s'agit de se contenter des trois seuls affects *primitifs* à titre d'éléments dont tous les affects *secondaires* peuvent être considérés comme des dérivés plus ou moins complexes⁸. Quant à Nietzsche, il évoque abondamment des

4. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 19, trad. Albert : « [...] la volonté n'est pas seulement un complexe de sensations et de pensées, mais encore et surtout un état *affectif* (*ein Affekt*), celui qui accompagne le commandement (*und zwar jeder Affekt des Commando's*). Ce que l'on appelle "libre arbitre" est essentiellement le sentiment de supériorité (*Überlegenheits-Affekt*) que l'on éprouve à l'égard de celui qui doit obéir ».

5. Cf. *Éthique* IV, XVII, scolie : « [...] La vraie connaissance du bien et du mal excite des émotions de l'âme (*animi commotiones*) ». Ou encore *Éthique* V, XX, scolie : « [...] quand nous comparons entre eux les affects d'un seul et même homme et que nous le trouvons plus affecté ou ému (*affecti sive moveri*) par l'un que par l'autre ».

6. *Éthique* V, II.

7. *Éthique* III, définitions des affects, définition XLVIII, explication *in fine*. Nous soulignons.

8. En un sens, il n'y a vraiment que trois affects dont les autres ne sont que des modes de relation réciproque. Le baptême linguistique qui tend à isoler ces relations comme si elles formaient un seul affect relève en fait du premier genre de connaissance. L'esprit, d'une part, perçoit les affects primitifs à titre d'affections du corps ou images – c'est-à-dire qu'il en forme spontanément des idées d'images, ou imaginations. Mais d'autre part, tout aussi spontanément, il tend à englober ces imaginations sous des idées générales en raison de la récurrence des relations entre ces mêmes affects. Fondée sur l'habitude, l'association d'un

passions courantes, telles que les « affects de haine, d'envie, de cupidité, de tyrannie »⁹. Mais, à l'inverse de Spinoza, il privilégie une caractérisation foisonnante de l'affectivité. À ce titre, la périphrase est un des procédés auquel il recourt le plus fréquemment. Les formules « affects de », « instinct de » ou « pulsion de » lui permettent de requalifier comme affects des entités aussi apparemment dissemblables que des relations ou des opérations logiques, des états mentaux, des actions ponctuelles, voire des comportements habituels. Ainsi, dans la *Généalogie de la morale*, s'agissant du personnage du philosophe, Nietzsche évoque « sa pulsion de doute, sa pulsion de négation, sa pulsion d'expectative ("éphectique"), sa pulsion analytique, sa pulsion de recherche, d'enquête, de risque, sa pulsion de comparaison, d'harmonisation, sa volonté de neutralité et d'objectivité, sa volonté de "*sine ira et studio*" en tout genre »¹⁰. Il est indéniable que la répétition des termes de « pulsion », d'« instinct » ou d'« affect » dans ce type d'énumération correspond à un effet d'insistance délibéré. Or cette procédure induit une extension considérable du champ de l'affectivité qui doit obéir à un autre impératif que la commodité pratique du recensement des passions les plus courantes. Il s'agit en fait de mettre l'accent sur le caractère infra-conscient des processus affectifs qui déterminent les moindres opérations de la vie courante et consciente, des plus concrètes aux plus abstraites. L'affect nietzschéen semble donc s'inscrire dans une démarche réductionniste dont la caractérisation des « vertus » du philosophe constitue un exemple paradigmatique. En somme, tout se passe comme si Nietzsche s'évertuait à répandre le trouble et l'équivoque là où Spinoza s'efforce de mettre de l'ordre par souci d'univocité.

On constate ici de manière tout à fait exemplaire la conséquence de la différence radicale entre les démarches d'écriture spinoziste et nietzschéenne. La première procède d'une alliance entre clarté démonstrative, explicative, et distinction définitionnelle, lesquelles culminent dans l'extrême sobriété d'énoncés qui excluent tout développement superflu fondé sur l'illustration ou la digression¹¹. La seconde relève d'un art consommé de la nuance qui n'hésite pas à (ab)user de la digression, de l'anecdote ou de la parenthèse. Or, ces deux usages de

nom générique à ces idées générales tend à donner l'illusion que ces affects sont des entités à part, possédant une unité simple, au-delà de la composition qui les caractérise.

9. *Par-delà bien et mal*, § 23.

10. *Généalogie de la morale* III, § 9. Ce type de procédé est présent dès les *Considérations intempestives* où il est question, par exemple, de l'« instinct dialectique de dépistage et de jeu » et de l'« instinct de contradiction » du savant (*Considération Intempestive* III, § 6).

11. Le statut des scolies ne nous semble pas déroger à cette règle. S'ils proposent une couche d'écriture différente, c'est selon une visée explicative (précisions ou rectifications à apporter, éventuellement illustrations d'un cas particulier) ou argumentative, voire polémique (réponses à des objections anticipées, développement de l'argumentation spéculative sur le terrain de l'expérience). De ce fait, si l'on peut parler de digression, eu égard au déploiement démonstratif de l'*Éthique*, l'argumentaire spinoziste ne donne jamais le sentiment de sauter du coq à l'âne.

l'écriture véhiculent des modèles d'intelligibilité opposés. Pour Spinoza, il s'agit de rendre le discours univoque afin de réduire le plus possible les risques de méprise et de malentendu : c'est une démarche exotérique qui vise à rassembler tous les moyens discursifs pour se faire comprendre avant toute autre chose. Au contraire, Nietzsche privilégie l'équivocité : il s'agit de faire obstacle à la lecture pour forcer le lecteur à s'arrêter ou au moins à ralentir. En termes nietzschéens, il faut contraindre le lecteur à se faire à son tour « philologue » : lecteur scrupuleux dont la lenteur exprime la minutie et l'honnêteté intellectuelle requises face à un texte dont le sens et la portée sont délicats, voire dangereux. Dans une telle perspective, les non-dits, les silences, les suspensions du discours et les ellipses excluent la démonstration, limitent l'explication et priment même sur la définition, puisqu'il s'agit d'amener le lecteur à lire *entre* les lignes. La démarche de Nietzsche est donc ésotérique : elle vise à provoquer l'incompréhension, la perplexité ou le rejet autant qu'à se faire comprendre, ce dont la préface d'*Aurore* livre la déclaration d'intention :

Et pour finir : pourquoi devrions-nous dire si fort et avec tant d'ardeur ce que nous sommes, ce que nous voulons ou ne voulons pas ? Considérons-le avec plus de froideur, de distance, d'intelligence, de hauteur, disons-le comme cela peut être dit entre nous, si discrètement que le monde entier ne l'entende pas, que le monde entier ne nous entende pas ! Surtout, disons le *lentement* [...] On n'a pas été philologue en vain, on l'est peut-être encore, ce qui veut dire, professeur de lente lecture : – finalement on écrit aussi lentement. Maintenant, cela ne fait plus seulement partie de mes habitudes mais aussi de mon goût – un méchant goût peut-être ? Ne rien écrire qui n'accule au désespoir toutes les sortes d'hommes « pressés »¹².

La première difficulté que rencontre la comparaison des conceptions spinoziste et nietzschéenne de l'affect consiste donc à trouver une perspective commune à partir de laquelle confronter leurs énoncés. Ce terrain existe pourtant mais il est problématique, et non pas d'emblée théorique ou conceptuel. Sur ce point, la lettre à Overbeck du 30 juillet 1881, donne un indice capital car Nietzsche y fait figurer la contestation de liberté de la volonté en tête de la liste des thèmes critiques sur lesquels il s'accorde avec Spinoza :

Sils-Maria le 30 juillet 1881

Je suis très étonné, ravi ! J'ai un précurseur et quel précurseur ! Je ne connaissais presque pas Spinoza. Que je me sois senti attiré par lui en ce moment relève d'un « acte instinctif ». Ce n'est pas seulement que sa tendance globale soit la même que la mienne : faire de la connaissance l'affect le plus puissant en cinq points capitaux, je me retrouve dans sa doctrine ; sur ces choses ce penseur, le plus anormal et le plus solitaire qui soit, m'est vraiment

12. *Aurore*, préface, § 5.

très proche : *il nie l'existence de la liberté de la volonté*¹³ ; des fins ; de l'ordre moral ; du non-égoïste ; du Mal ; si bien sûr, nos divergences sont également immenses, du moins reposent-elles plus sur les conditions différentes de l'époque, de la culture, des savoirs. *In summa* : ma solitude qui comme du haut des montagnes, souvent, me laisse sans souffle et fait jaillir mon sang, est au moins une dualité. Magnifique.

Statut polémique de la référence à l'affectivité : la critique du libre arbitre et ses enjeux

Le registre spinoziste de l'affectivité et son rôle : de la réfutation du statut causal de la volonté à la formulation du déterminisme des comportements humains

Spinoza réfute le libre arbitre en le rapportant à deux présupposés : que la volonté serait un pouvoir de détermination du corps par l'esprit, d'une part ; que la volonté est un pouvoir absolu d'autodétermination de l'esprit, d'autre part. Tout d'abord, « le corps, ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) »¹⁴. Le premier volet de la réfutation spinoziste vise l'inautelligibilité d'une quelconque interaction entre le corps et l'esprit. L'étendue et la pensée étant des régimes d'intelligibilité du réel essentiellement hétérogènes, aucun ne saurait intervenir pour expliquer un phénomène relevant du domaine de l'autre. Parler d'une détermination du corps par l'esprit, ou de l'esprit par le corps relève donc de la métaphore ou de la métonymie, donc d'un registre de description purement imaginaire, et ne saurait en aucun cas avoir la valeur d'une explication par les causes.

La démonstration de la proposition XLVIII du *De mente* s'attache au second objet de la réfutation : la croyance selon laquelle « l'esprit [a] sur ses actions une absolue puissance »¹⁵, en montrant qu'il « ne peut avoir la faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir ». La démonstration repose d'abord sur l'identification de la volonté à une « action de l'esprit ». En effet, lorsque nous imaginons agir par libre arbitre, nous nous représentons la volonté comme un commencement mental de l'action qui se prolongerait ensuite matériellement. L'action se divise donc non seulement entre la volonté et ses conséquences physiques, mais aussi entre une action du corps

13. Ici, nous soulignons.

14. *Éthique* III, II. Bien qu'explicitée et démontrée au début du *De Affectibus*, cette thèse était déjà présente en filigrane de la définition II du *De Deo* : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. *Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps* ». Nous soulignons.

15. *Éthique* III, Préface.

et une action de l'esprit, causée quant à elle par la volonté : velléité, intention, décision, ce que Spinoza désigne aussi sous l'appellation « décret de la volonté ». Mais quel serait alors le statut d'un tel décret ? Pour être cause d'une action, ne faut-il pas qu'il soit du même genre que ce qu'il cause, à savoir une action de l'esprit ? La volonté serait donc, pour l'esprit, un pouvoir d'agir sans y avoir lui-même été déterminé en quelque manière. En poussant la formulation jusqu'à l'absurde, la liberté du vouloir impliquerait que l'esprit puisse vouloir, pour ainsi dire, à volonté. La volonté correspondrait à une représentation de l'esprit comme cause non causée, cause libre ou cause de soi. C'est pourquoi la définition de la « cause libre » comme « ce qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seul à agir »¹⁶ représente le second maillon de la démonstration. Spinoza dément l'attribution d'un tel statut à l'esprit, en rappelant qu'il est « une manière de penser *précise et déterminée* »¹⁷. À ce titre, il se confond avec l'enchaînement nécessaire des idées sans qu'il soit possible de l'identifier au principe de la nécessité de cet enchaînement. Plus encore, l'existence d'un esprit dépend toujours de l'existence du corps dont elle est l'idée : elle est affirmation de l'existence de ce corps. Or, l'existence d'un corps a toujours un commencement dans la durée, c'est-à-dire qu'il est nécessairement déterminé à exister par d'autres affections de l'étendue, d'autres corps en somme. L'affirmation de l'existence du corps qui constitue une idée doit aussi être conçue comme déterminée à exister par autre chose qu'elle-même, en l'occurrence : les idées des affections de l'étendue qui déterminent l'existence du corps auquel l'esprit se rapporte comme à son objet. Deux conséquences s'ensuivent, touchant au statut de la volonté. Tout d'abord, elle perd son caractère absolu : elle n'est qu'une manière de penser déterminée par une autre manière de pensée selon une chaîne indéfinie de causes. Elle perd son statut général de faculté pour se confondre avec l'affirmation qu'enveloppe une idée ainsi déterminée. Autrement dit, la volonté passe du statut de cause à celui d'effet. En outre, elle est réduite à un simple aspect de la détermination de l'esprit, si bien qu'elle ne doit plus même être considérée comme déterminante : la volonté perd jusqu'au statut de cause.

Ce qu'indique en fait la croyance à la libre production du vouloir, c'est bien plutôt l'incapacité de l'esprit à percevoir la chaîne des causes par lesquelles lui-même, aussi bien que le corps, sont nécessités à produire leurs propres affections. La critique spinoziste du libre vouloir conduit donc à l'exigence d'une modélisation de la détermination à penser et vouloir. Aussi, à la double réfutation des présupposés du libre arbitre correspond, chez Spinoza, une double affirmation. À la thèse selon laquelle la volonté constituerait un pouvoir absolu d'autodétermination de l'esprit répond la définition mentale de l'affect comme « une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de son corps, plus

16. *Éthique* I, définition VII.

17. *Éthique* II, XLVIII, démonstration. Nous soulignons.

grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit lui-même à penser à ceci plutôt qu'à cela »¹⁸. À la thèse selon laquelle la volonté serait un pouvoir de l'esprit par lequel il déterminerait le corps à agir répond la définition du désir comme « l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite de quelque affection d'elle-même, à faire ceci ou cela »¹⁹. Réfuter le statut causal de la volonté conduit donc à reconnaître aux seuls appétits le statut de déterminations à l'action. C'est pourquoi Spinoza prend soin de distinguer la volonté du désir comme « ce par quoi l'esprit aspire aux choses ou les a en aversion »²⁰. De plus, la détermination par l'appétit n'étant pas absolue, elle se trouve rapportée à l'exercice de la « puissance commune de la nature »²¹ sur l'homme et en l'homme. Le registre de l'affectivité se substitue alors à celui de la volonté pour caractériser le comportement humain. L'affect devient le nom unitaire de la détermination de l'homme à agir ou penser de telle ou telle manière :

Les décrets de l'esprit ne sont rien d'autre que les *appétits* eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du corps. Car chacun règle toute chose en fonction de son *affect* [...] Toutes choses qui montre clairement que tant le décret que l'appétit de l'esprit, et la détermination du corps, *vont de pair par nature ou plutôt sont une seule et même chose*, que nous appelons décret quand on la considère sous l'attribut de la pensée, et qu'elle s'explique par lui, et que nous appelons détermination quand on la considère sous l'attribut de l'étendue, et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos²².

Ainsi, chez Spinoza, la théorie de l'affectivité s'impose comme le pendant étiologique positif de la critique du libre arbitre. Parler d'affect plutôt que de « décret de la volonté » correspond à une tentative d'inscrire les actions et désirs des hommes dans la chaîne des causes par lesquelles ils sont déterminés à désirer et agir plutôt que de les rapporter à un pouvoir occulte. Et le passage au registre de l'affectivité se caractérise par le recours à un mode de description spécifique de la nécessité des phénomènes : la double référence, à la fois corporelle et mentale, aux affections d'un individu comme à des expressions distinctes, concomitantes mais non interactives, de la même nécessité²³.

18. *Éthique* III, définition générale des affects, explication. Nous soulignons.

19. *Éthique* III, définition des affects, définition I. Nous soulignons.

20. *Éthique* II, XLVIII, scolie.

21. *Éthique* III, préface.

22. *Éthique* III, II, scolie. Nous soulignons.

23. Chantal Jaquet a consacré une étude spécifique à ce double régime descriptif qui caractérise le registre spinoziste de l'affectivité, et qu'elle nomme « discours mixte ». Voir à ce sujet : *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, ch. I, p.16 à 22, et ch. IV et V.

Le rôle de la référence au corps dans le registre nietzschéen de l'affectivité : démarche réductionniste et caractère infraconscient des affects

À la réfutation spinoziste d'une faculté de vouloir absolue répond, comme en écho, le constat nietzschéen que « la volonté ne met plus rien en mouvement, par conséquent elle n'explique plus rien non plus – elle se contente d'accompagner les processus »²⁴. À l'instar de Spinoza, Nietzsche décèle la présence sous-jacente de la notion de cause dans le préjugé d'une volonté libre :

L'aspiration à la « liberté », en cette acception métaphysique superlative qui n'en finit hélas jamais de régner dans la tête des demi-instruits, l'aspiration à assumer soi-même la responsabilité pleine et ultime de ses actes et d'en décharger Dieu, le monde, ses ancêtres, le hasard, la société n'est en effet rien de moins que l'aspiration à être justement cette *causa sui* [...] ²⁵.

Pourtant, on peut d'ores et déjà remarquer qu'il redouble sa récusation du libre arbitre d'une dénonciation de l'abus que constituerait l'idée même de cause de soi ou de cause libre, tandis que Spinoza se contente de diagnostiquer l'abus dans l'impropriété de son application à l'esprit. Nietzsche va jusqu'à suggérer qu'il ne s'agirait que du reliquat persistant d'une hyperbole. L'association des notions de liberté et de cause sous le terme de *causa sui* serait donc le résultat d'un abus de langage, d'une figure de style dont l'emploi serait aussi courant qu'inaperçu. Nietzsche souligne également l'inaptitude à percevoir le jeu des déterminations infra-conscientes comme une condition de la croyance au libre arbitre. Comme Spinoza, il conteste l'existence d'une faculté par laquelle l'esprit engendrerait ses pensées :

Pour ce qui est de la superstition des logiciens : je ne me lasserai pas de souligner sans relâche un tout petit fait que ces superstitieux rechignent à admettre – à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense » ²⁶.

24. *Crépuscule des idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 3. Cf. également AC, § 14 : « Autrefois, on assignait à l'homme la "liberté du vouloir" comme héritage d'un ordre supérieur : aujourd'hui, nous lui avons même ôté la volonté, au sens où l'on n'a plus le droit d'entendre par là une faculté. Le vieux mot de "volonté" ne sert plus qu'à désigner une résultante, une sorte de réaction individuelle s'ensuivant nécessairement d'une multitude d'excitations qui tantôt se contredisent, tantôt s'accordent : – la volonté n'"agit" plus, ne "meut" plus ».

25. *Par-delà bien et mal*, § 21.

26. *Par-delà bien et mal*, § 17.

D'un point de vue général, ce thème semble convenir avec la thèse spinoziste que l'homme est un automate spirituel, pensant sans y penser. Plus particulièrement, il fait écho à la définition spinoziste de la volonté comme affirmation inhérente à l'idée, ainsi qu'à l'exemple du souvenir comme forme de la pensée qui s'impose à l'esprit. Cependant, Spinoza vise une confusion entre les notions de volonté et de cause, tandis que Nietzsche vise plutôt la conception unitaire de la volonté à travers la notion de sujet. De fait, c'est à la logique sous-jacente du langage ordinaire qu'il destine sa critique, en désignant « la superstition des logiciens ». Aussi, contrairement à Spinoza, réfutations logiques et empiriques sont ici inextricablement mêlées. Ce qu'il s'agit de déjouer, pour Nietzsche, ce n'est pas tant l'idée d'un pouvoir absolu de l'esprit sur ses actions mais l'habitude même qui sous-tend la croyance que la pensée serait un régime de détermination autonome. C'est aussi pourquoi le recours nietzschéen au registre de l'affectivité intervient directement dans la critique du libre arbitre, non comme son pendant mais comme sa condition.

Partant du constat que l'unité de la volonté n'est qu'un phénomène de surface inhérent au statut résiduel de la conscience, le paragraphe 19 de *Par-delà bien et mal* propose une analyse de la liberté, non plus comme propriété de la volonté, mais comme sentiment :

Ce que l'on appelle liberté de la volonté est essentiellement l'affect de supériorité de celui qui commande à l'égard de celui qui doit obéir. [...] « Liberté de la volonté » – voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute – qui en tant que tel, jouit de triompher des résistances mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles²⁷.

La liberté de la volonté est analysée d'abord et avant tout comme un phénomène passionnel que Nietzsche appelle ici affect : le sentiment de plaisir qui accompagne la réussite d'une action, c'est-à-dire d'avoir surmonté un obstacle. Or, ce sentiment est lui-même subdivisible en plusieurs parties ou aspects : un sentiment de supériorité d'une instance qui ordonne envers une autre qui obéit, le sentiment conjoint de l'obéissance de l'instance subordonnée, le sentiment de l'efficacité de ce lien, le sentiment qu'une difficulté a été levée, etc. De plus, cette multiplicité de sentiments n'est pas en réalité distincte de la volonté. Elle indique même que la volonté est décomposable en une multitude d'impulsions dont le trait distinctif réside dans leur caractère impérieux ou contraignant. C'est cet aspect qu'accentue l'usage du terme de pulsion (*Trieb*) que Nietzsche substitue fréquemment à celui d'affect. Il s'agit de formuler une détermination qui s'exerce en-deçà de l'unité consciente qu'exprime ordinairement la notion de volonté. Le succès dans l'exercice de la contrainte pulsionnelle traduit un degré d'efficacité de la coordination entre pulsions, laquelle atteint la conscience

27. *Par-delà bien et mal*, § 19.

sous la forme, unitaire mais en réalité complexe, du sentiment de liberté. À ce titre, le terme d'affect, souligné, semble insister avant tout sur le renversement de perspective que Nietzsche prétend établir en dérivant la liberté d'une forme de contrainte passionnelle. Loin d'être un arrachement de la volonté à toute détermination, la liberté de la volonté n'est qu'une forme de contrainte dérivée et, pour cette raison, ténue et à peine perceptible. Enfin, en plus d'être quasi-imperceptible, cette contrainte est quasiment incessante, puisque nous ne cessons jamais de vouloir. C'est ce qui, paradoxalement, contribue à renforcer l'illusion que la volonté serait un pouvoir du sujet :

Celui qui veut croit de bonne foi que vouloir *suffit* à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit d'*attendre* un effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'apparence d'une nécessité de l'effet s'est traduite dans le sentiment ; bref celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose [...] ²⁸.

Plus encore, l'intensité du sentiment de plaisir joue le rôle de catalyseur de l'illusion car en « attribu[ant] encore le succès, l'exécution du vouloir à la volonté elle-même, [celui qui veut] jouit à cette occasion d'une augmentation du sentiment de puissance qui accompagne le succès ». L'analyse du sentiment de liberté conduit donc à ramener cette dernière à l'exercice d'une détermination infraconsciente dont l'efficacité tend paradoxalement à garantir l'illusion du libre arbitre. La référence au corps apparaît alors de façon doublement surprenante.

Première surprise : Nietzsche n'a jusque là recouru qu'au lexique du psychisme (pensée, sentiment, volonté). L'introduction tardive du terme de « corps » ne semble donc avoir été préparée par aucun élément de l'analyse. Or Nietzsche l'introduit par parenthèse, comme pour indiquer que, durant toute l'analyse qui a précédé, il allait de soi que le registre de l'affectivité faisait référence à une conception du corps bien compris. Cela n'est effectivement pas évident, et Nietzsche en est d'autant plus conscient que la définition du corps qu'il propose à cette occasion n'a rien d'orthodoxe : « Notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes ». Deuxième surprise : la métaphore politique de la communauté bien ordonnée est certes un classique de la caractérisation fonctionnelle de l'organisme ; de même, définir le corps et l'esprit relativement l'un à l'autre n'est pas inhabituel ; en revanche, définir le corps à *partir* du vocabulaire du psychisme n'a rien de courant. Notons dès à présent que Nietzsche répète presque immédiatement la formule, à un détail prêt : le terme d'« âme » est souligné par des guillemets. Or, les guillemets sont un artifice typographique auquel Nietzsche recourt très souvent pour

28. *Ibid.*

signaler, soit qu'une notion est suspecte et doit être abordée avec circonspection voire méfiance, soit qu'il emploie un terme dans un sens amendé sur lequel il attire l'attention. En l'occurrence, il s'agit du second cas et, plus précisément, d'une référence au paragraphe 12 de *Par-delà bien et mal* qui s'attachait à la critique de l'atomisme, entendu en son sens strict : la croyance à l'existence d'unités absolument simples et indécomposables.

Nietzsche envisageait alors l'utilité de nouvelles définitions de l'âme comme « multiplicité du sujet » ou « structure sociale des pulsions et des affects ». Ces deux formules attirent notre attention sur le lien sous-jacent entre la critique de l'unité du sujet et la redéfinition du corps à partir des affects. La croyance à l'âme est manifestement interprétée par Nietzsche comme une métaphore psychique de la croyance à l'unité logico-grammaticale du sujet. La réfutation de leur unité et de leur caractère principal va donc de pair. Or, Nietzsche ne peut pas les congédier purement et simplement, car les structures élémentaires du langage ne permettent pas d'énoncer une multiplicité précédant toute unité. Pour parer à ce qu'il considère comme la carence rédhibitoire du langage²⁹, il préfère donc signifier l'éclatement originaire de l'unité du sujet en présentant ce dernier comme intrinsèquement multiple. L'assimilation de cette multiplicité aux affects ou pulsions se justifie *a posteriori* par l'analyse de l'automatisme psychique et du processus de la volonté, dans les paragraphes 17 et 19. L'identification du corps au dispositif des pulsions souligne la subordination de la pensée à un ordre de déterminations qui lui a toujours échappé et qui doit même lui échapper par principe. Contrairement à Spinoza, Nietzsche maintient alors l'affectivité dans une zone essentiellement infraconsciente, dont l'esprit ne saurait jamais avoir une perception claire et distincte. Plus encore, du caractère superficiel et dérivé de la pensée consciente, on devrait conclure à l'affaiblissement des affects qui tomberaient sous une telle perception. On ne saurait former l'idée d'un affect sans que la conscience qui redouble l'idée n'en signifie l'altération – altération de la vivacité de l'affect, mais peut-être aussi de sa nature. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles l'entreprise spinoziste de rendre l'affectivité intelligible se trouve très durement qualifiée par Nietzsche de « destruction des affects par le biais de leur analyse et vivisection »³⁰. Au-delà de la communauté du thème critique du libre arbitre, l'élaboration d'un discours sur l'affectivité pose le problème de la conception du déterminisme, c'est-à-dire du modèle de la nécessité elle-même.

29. La tendance du langage à subsumer les différences réelles sous l'unité verbale des substantifs constitue la formulation de besoins inhérents à la constitution de l'appareil perceptif de l'animal homme : cette limitation est un premier palier de déformation de la réalité. La grammaire systématise cette limitation sous la forme d'un dispositif d'énonciation autonome dont la notion d'« être » est la clef de voûte. Elle est la conversion positive d'une carence. De ce fait, l'interprétation « grammaticalement correcte » du monde – que Nietzsche assimile à la rationalité – redouble toute perception et fausse ainsi doublement l'accès au « donné ». Cf. notamment *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, § 5.

30. *Par-delà bien et mal*, § 198.

Quel statut accorder à l'affect dans la conception de la nécessité des conduites humaines ?

Chez Nietzsche comme chez Spinoza, l'affect véhicule une conception déterministe de l'agir dont la pensée apparaît comme un cas particulier. La liberté de la volonté propose une conception magique de la causalité par laquelle l'action humaine s'écarterait du cours naturel du monde, ou même s'en arracherait. Répondant au refus d'extraire l'action humaine de l'ordre du monde, l'affectivité se présente alors comme une forme de la nécessité caractéristique du vivant, notamment humain. On serait donc tenté de prêter à Nietzsche le propos même de Spinoza dans la Préface à la troisième partie de l'*Éthique* :

Pour la plupart, ceux qui ont écrit des affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent le cours de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminé par ailleurs que par soi-même³¹.

L'affect correspondrait à une tentative de formuler positivement l'inscription de la détermination des actions et des pensées humaines dans la nécessité d'ensemble des déterminations naturelles. En ce sens, l'exposition de l'affectivité est solidaire d'une démarche de « renaturation » de l'homme : la rectification d'une conception viciée de l'homme qui, pour être illusoire, n'en a pas moins un effet réel de dénaturation. Spinoza dénonce ainsi la collusion entre l'imagination d'un libre arbitre et le discours visant à rapporter les errances de comportement à un « vice de la nature humaine »³². Car la position d'un manque ou d'un défaut inhérent à la nature humaine s'accompagne d'un investissement affectif qui prend la forme d'une haine pour la peccabilité ainsi supposée. La dénonciation de la nature humaine devient alors un véritable sport sous la forme de l'imputation universelle de culpabilité³³. Rectifier le sens théorique de la nécessité dont découlent les actes des hommes induit donc une réforme pratique de l'affectivité : une réorientation des appétits ordinairement gaspillés dans la fixation obsessionnelle sur le motif illusoire de la peccabilité. À la dénonciation spinoziste de la dénaturation de l'homme par l'imagination d'un défaut ou d'un manque dans sa nature répond l'exigence nietzschéenne de « *naturaliser* les hommes »³⁴. À l'instar de Spinoza, cette tâche

31. *Éthique* III, Préface.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.* : « [...] et pour cette raison [ceux qui ont écrit des affects et de la façon de vivre des hommes] déplorent [la nature humaine], en rien, la mésestiment, ou bien, et c'est le cas le plus courant, la maudissent ; et qui montre plus d'éloquence ou d'ingéniosité à dire du mal de l'impuissance de l'esprit humain est tenu pour divin ».

34. *Gai savoir*, § 109.

s'accompagne du même motif de la croyance à la liberté de la volonté comme condition d'une culpabilisation de principe, à travers la notion de responsabilité³⁵. Et comme chez Spinoza, elle implique une rectification de la conception de la nature « purifiée, récemment redécouverte, récemment délivrée »³⁶. Dans les deux cas, réinscrire l'homme dans la nature passe par l'affirmation de la détermination affective des pensées et des actions humaines. La convocation de l'affectivité remplit le rôle d'alternative déterministe à la thèse d'une liberté de la volonté.

Pour autant, ce recours à l'affectivité emprunte des voies notoirement différentes qui indiquent une dissension concernant le statut exact de la nécessité dont il s'agit de rendre compte sous les noms d'affect, voire chez Nietzsche, d'instinct et de pulsion. D'abord, la critique spinoziste du libre arbitre repose sur une conception rigoureuse des notions de causes et d'effet, tandis que Nietzsche, à travers le cas de la liberté du vouloir, semble viser la pertinence même de la notion de causalité. La conception de la nécessité de la nature qui en découle s'en ressent : là où Spinoza identifie la Nature à Dieu en tant que puissance infinie de production d'effets, Nietzsche présente la « dédivinis[ation] de la nature »³⁷ comme une condition de la renaturation de l'homme. Ensuite, la conception nietzschéenne de l'affectivité ne vise pas tant à remonter aux affects comme à ce qui permet de comprendre les actions humaines en les réinscrivant dans la causalité universelle de la nature, mais plutôt à mettre en valeur une conception nouvelle du corps comme déterminant de la pensée inaccessible à toute intelligibilité ultime. Il nous faut donc commencer par élucider la différence de statut du corps dans les conceptions spinoziste et nietzschéenne de l'affectivité.

La divergence des modèles spinoziste et nietzschéen du lien psychophysique et ses répercussions sur le statut de l'affect

Nietzsche emploie le mot *Affekt*, germanisation littérale du latin *affectus* dont use Spinoza. *Affectus* et *affectio* sont dérivés d'*ad-ficere* pour traduire en latin le terme grec διάθεσις qui désigne le fait d'« être mis dans une disposition physique ou morale déterminée » laquelle peut, avec le temps et l'entretien, devenir une ἔξις : une disposition stable dans la durée, manière d'être ou capacité à part entière. Hérités de la psychologie ancienne et médiévale qui les applique à l'âme, ces termes relevaient encore, à l'âge classique, du vocabulaire de la psychologie. Toutefois, ayant conservé le

35. Cf. *Crépuscule des idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 7 : « Partout où l'on recherche des responsabilités, c'est d'ordinaire l'instinct du *vouloir-châtier et -juger* qui est en quête [...] : la doctrine de la volonté a été inventée essentiellement dans le but de châtier, c'est-à-dire, de *vouloir-trouver coupable* ».

36. *Gai savoir*, § 109, *in fine*.

37. *Ibid.*

sens général de « modification déterminée d'un substrat », *affectio* pouvait s'entendre aussi d'une disposition physique ou, plus largement, d'un état de chose qui s'inscrit dans une série causale, occupant respectivement le statut d'effet à l'égard de ses antécédents et de cause à l'égard de ce qui s'ensuit. De plus, on employait couramment *affectus* dans le registre médical, comme synonyme de *morbus* et équivalent du grec *πάθος*, pour désigner un état physique morbide. D'où une première ambiguïté terminologique : parle-t-on précisément de phénomènes corporels ou mentaux ? Et si les termes de cette alternative ne sont pas exclusifs, faut-il considérer un ordre de priorité entre manifestations physiques et psychiques de l'affectivité ? Or, Nietzsche aussi bien que Spinoza récusent cette façon de poser le problème. L'un comme l'autre rejettent l'idée d'une interaction de type causal entre corps et esprit, et ce dans quelque sens que ce soit. Ainsi la définition spinoziste de l'affect comprend-elle « les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce corps, *et en même temps* les idées de ces affections »³⁸. À quoi répond le rejet nietzschéen du dualisme, dont l'énoncé le plus connu est sans doute cette déclaration de Zarathoustra : « “Je suis corps et âme”, voilà ce que dit l'enfant. Et pourquoi ne devrait-on pas parler comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé, celui qui sait, dit : “Je suis corps de part en part, et rien hors cela” »³⁹. Tous deux se rejoignent donc dans un commun refus du dualisme substantialiste entre corps et esprit qui en ferait des entités à la fois autonomes quant à leur existence, et néanmoins dépendantes quant à leur fonctionnement. Toutefois, on remarque déjà qu'ils divergent dans leur façon de présenter leur conception de l'unité psychophysique : là où Spinoza propose un modèle de correspondance ou d'équivalence, Nietzsche semble plutôt établir un rapport d'inclusion ou de dérivation du mental à partir du corporel. C'est que, sans sacrifier au paradigme substantialiste, la distinction conceptuelle entre corps et esprit demeure chez les deux philosophes sans pour autant se recouvrir strictement.

Du rejet du dualisme corps/esprit à celui de la dualité étendue/pensée : le changement du sens de la référence au « corps » dans la conception de l'affect

Spinoza conçoit corps et esprit comme des modes, c'est-à-dire des affections de la Substance qui se comprennent chacune sous les attributs respectifs de l'étendue et de la pensée. Or, en tant qu'ils en constituent l'essence, les attributs de la Substance sont des registres d'intelligibilité du réel qui demeurent absolument distincts bien qu'infinis en leur genre. En conséquence de quoi les modes que sont le corps et l'esprit doivent être considérés comme relevant de régimes de causalités distincts : ils expriment la même nécessité, autrement dit le même ordre causal universel, mais chacun *en leur genre*. Et cela exclut entre eux toute interaction : « Le corps

38. *Éthique* III, définition III. Nous soulignons.

39. Ainsi parlait Zarathoustra I, Des contempteurs du corps.

ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) »⁴⁰. Si la question d'un rapport de priorité entre corps et esprit subsiste chez Spinoza, il ne s'agit donc pas d'une prééminence ontologique absolue concernant leur nature, mais d'une préséance relative d'un mode sur l'autre concernant la genèse de certains affects. Le lien de production entre l'affection du corps et l'idée de cette affection n'est pas un rapport de causalité mais plutôt de concomitance nécessaire. Autrement dit, Spinoza défend une conception corrélationniste du lien corps-esprit qui trouve sa formulation positive dans l'affirmation de l'égalité entre puissance de penser de l'esprit et puissance d'agir du corps : « L'effort ou puissance qu'à l'esprit pensant *est égal à et par nature va de pair avec* l'effort, ou puissance qu'à le corps en agissant »⁴¹. Désignant une affection du corps *en même temps que* l'idée de cette affection, la notion d'affect apparaît alors comme le véhicule privilégié de cette conception de l'unité psychophysique. En revanche, Nietzsche semble défendre un réductionnisme psychophysiologique où l'esprit, la raison et toutes les instances traditionnellement considérées comme des facultés suprasensibles, seraient ramenées à des manifestations dérivées de processus corporels. Bien évidemment, cela entrerait directement en contradiction avec le rejet spinoziste du modèle interactionniste, tel qu'il est énoncé dans la proposition II d'*Éthique* III. Faut-il alors comprendre que l'affect nietzschéen impliquerait l'idée d'une prééminence ontologique du corps sur l'esprit là où l'affect spinoziste affirme au contraire une équivalence entre les expressions modales d'une même et unique Substance ? Ici, une précision terminologique s'impose.

Le terme employé par Nietzsche et qu'on traduit d'ordinaire par « corps » est *Leib*, et non *Körper* qui serait le strict décalque germanique de *corpus* sous la plume de Spinoza. Indépendamment du contexte nietzschéen, on traduit aussi couramment *Leib* par « chair ». *Der Leib* connote en effet la dimension vive du corps, animé d'un mouvement avec lequel il ne fait qu'un. En cela, il se distingue de *Körper* qui désigne le corps sous sa seule dimension objective, comme intrinsèquement inerte et tirant par conséquent sa mobilité d'autre chose que lui-même, et ce à l'infini. De plus, dans la terminologie chrétienne, *Leib* s'oppose plus spécialement à *Seele* (l'âme) par où se conçoit une vitalité en soi indépendante du corps, destinée à transcender la durée de l'existence charnelle. Sur ce point, il ne fait guère de doute que l'usage nietzschéen de *Leib* s'inscrit dans une démarche antichrétienne, et plus largement antireligieuse ou antisuperstitieuse. Il s'agit

40. *Éthique* III, II. Bien qu'explicitée et démontrée au début du *De Affectibus*, cette thèse était déjà présente en filigrane de la définition II du *De Deo* : « Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. *Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps* ». Nous soulignons.

41. *Éthique* III, XXXVIII, démonstration. Nous soulignons.

alors de dénoncer les entités suprasensibles telles que « âme », « esprit » ou « raison » comme des idoles composant ce que Zarathoustra appelle un « arrière-monde » : des représentations purement abstraites auxquelles ont été abusivement conférés une existence indépendante ainsi que des pouvoirs imaginaires sur le corps, et alimentant la croyance à l'existence d'un doublet illusoire du monde réel qui en constitue la calomnie sans cesse réitérée. L'emploi de *Leib* s'inscrit donc d'abord dans une démarche procédant à la réappropriation du vocabulaire chrétien traditionnel afin d'en subvertir les valeurs lexicales. Mais le choix de *Leib* plutôt que de *Körper* indique aussi que le corps tel que l'entend Nietzsche ne saurait être conçu comme une entité simplement matérielle, sur le modèle cartésien de la chose étendue.

En effet, l'essentiel des textes qui tendent à valider l'idée d'un réductionnisme psychophysiologique datent de l'époque d'*Aurore* et du *Gai savoir* : ils précèdent la formulation de l'hypothèse de la volonté de puissance. Or, comme l'a bien montré Patrick Wotling⁴², en écho à ces textes, Nietzsche propose aussi à partir de *Par-delà bien et mal* des descriptions dérivant des phénomènes physiologiques à partir de processus psychologiques. En affirmant le primat du corps sur la pensée consciente, il ne s'agit donc pas tant pour Nietzsche de réduire le mental au physique, mais plutôt de montrer que le mental échappe au conscient dans l'exacte mesure où le corporel échappe à la « matière » conçue comme ensemble de lois mécaniques. Si on peut dire que Nietzsche opère une réduction du mental au corporel, il faut donc préciser que le corporel n'est pas lui-même réductible au matériel. D'une part, faire de la pensée une entité à part entière, fût-ce comme attribut de la Substance, n'exprime rien de positif : on ne fait que se résoudre à poser l'existence d'un incorporel parce qu'on se heurte à l'impossibilité d'identifier les signifiés des mots que nous utilisons à des entités « corporelles ». Mais d'autre part, cette impossibilité dépend du postulat identifiant corporéité et matérialité. Or, Nietzsche dénonce justement l'idée de matière comme une interprétation idéaliste du réel adossée – tout comme l'idée qu'il y aurait de la pensée – à la croyance illusoire en l'existence d'entités en soi, stables par principe. Si donc les notions de matière ou d'étendue ne nous offrent pas de réelle connaissance du corps, rien ne nous permet de dire que l'immatériel serait de l'« incorporel ». Plutôt qu'une formule supplémentaire de la réduction psychophysiologique à partir d'une compréhension du corps conforme à un modèle matérialiste qui serait déjà donné, la notion du corps comme « chair » correspond donc à une tentative pour repenser le corporel lui-même par-delà la dualité de l'étendue et de la pensée. Ce qui exprime la divergence de Nietzsche avec Spinoza concernant la conception de l'unité psychophysique, ce n'est donc pas tant la priorité du corps sur l'esprit dans la réflexion de Nietzsche mais, bien plus fondamentalement, le statut prioritaire de l'affect dans la redéfinition même du corps comme « chair ».

42. Voir notamment : *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 84-93, ainsi que *La pensée du sous-sol*, p. 50 et suiv.

L'affirmation du primat de l'affect sur l'affection et le problème du statut de la causalité

Le refus de penser dans les termes de la distinction entre pensée et étendue s'exprime notamment à travers la disparition de la notion d'affection chez Nietzsche, alors qu'il s'agit chez Spinoza d'une notion préalable dont dépend doublement la définition de l'affect. En effet, ce dernier est toujours en même temps une « affection du corps qui augmente ou diminue, aide ou contrarie la puissance d'agir de ce corps », et l'affection de l'esprit ou idée qui se rapporte à cette affection du corps comme à son objet. En outre, le concept d'affection est le support capital d'une autre distinction, exposée dans le premier postulat du *De Affectibus* qui suit immédiatement la définition initiale de l'affect : « Le corps humain peut-être affecté de bien des manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, ainsi que d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande, ni plus petite »⁴³. Supprimer le concept d'affection revient à supprimer cette distinction, autrement dit affirmer qu'il n'existe aucune affection qui soit indifférente à la puissance d'agir du corps, ni à la puissance de penser de l'esprit. Cela revient à rabattre la notion d'affection sur celle d'affect. En d'autres termes, on pose que toute modification qui touche le corps ou l'esprit vaut comme variation de leur puissance. Alors que chez Spinoza, la définition de l'affect dépend de définitions préalables du corps et de l'esprit, pour Nietzsche, l'esprit doit être redéfini à partir du corps dans la mesure où le corps doit être lui-même redéfini à partir de l'affect. C'est ce que confirme le paragraphe 19 de *Par-delà-bien et mal* en expliquant que « notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'âmes multiples »⁴⁴. Tout d'abord, il faut rappeler que Nietzsche distingue âme (*Seele*) et esprit (*Geist*). Ensuite, il considère ici l'âme comme une hypothèse qu'il s'agit de se réapproprier, ce qu'indique nettement la répétition du terme ainsi que l'emploi des guillemets dans l'extrait suivant :

Il n'est absolument pas nécessaire, soit dit entre nous, de se débarrasser à cette occasion de l'« âme » et de renoncer à l'une des hypothèses les plus vieilles et les plus vénérables : ainsi que cela arrive habituellement à la maladresse des naturalistes qui effleurent à peine l'âme qu'ils la laissent filer. Mais la voie est libre pour de nouvelles versions et des affinements de l'hypothèse de l'âme : et des concepts tels qu'« âme mortelle », « âme-multiplicité du sujet » et « âme-structure sociale des pulsions et des affects » veulent désormais avoir le droit de cité dans la science⁴⁵.

Ce texte très important éclaire par anticipation le paragraphe 19, en montrant que la notion antique d'âme, comme forme du corps, doit d'abord subir une double révision : d'une part, l'unité qu'elle désigne doit être dérivée d'une multiplicité première qui, ici, caractérise le sujet comme tel ;

43. *Éthique* III, postulat I.

44. *Par-delà bien et mal*, § 19.

45. *Par-delà bien et mal*, § 12.

d'autre part, cette multiplicité doit elle-même être conçue sur le modèle d'une hiérarchie entre affects. La redéfinition de l'âme dépend donc de son rapport intrinsèque au corps et se trouve reconduite au concept d'affect. En somme, le corps est caractérisé, non plus à partir de l'étendue comme un de ses modes, mais à partir de l'affect comme collectivité ou dispositif coordonné. Autrement dit, d'un point de vue spinoziste, le corps entier ne se définit plus par un rapport déterminé de mouvement et de repos dont certaines modifications affecteraient la puissance d'agir, mais comme un ensemble de variations de puissance dont se déduit le rapport en tant qu'il est précis et déterminé. En retour, s'il y a une chose dont il s'agit de rendre compte, c'est plutôt de l'illusion par laquelle on est amené à distinguer entre affection et affect. C'est là qu'intervient la différence du statut de la conscience chez Spinoza et Nietzsche.

L'idée de modifications n'induisant aucun différentiel de puissance aurait pour condition le fait que ces variations de puissances demeurent le plus souvent inaperçues de l'esprit. Or, cela entre en contradiction avec la proposition IX d'*Éthique* III. Spinoza y affirme que « l'esprit est conscient de [l']effort qu'il fait [pour persévérer dans l'être] », car « à travers les idées des affections du corps, [il] est nécessairement conscient de soi »⁴⁶. Il précise d'ailleurs que son propos concerne l'esprit « en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses »⁴⁷. En d'autres termes, même les affects qui prennent la forme d'idées inadéquates ou mutilées doivent se redoubler d'une idée propre qui en constitue la conscience. Si tel est le cas, l'esprit doit toujours avoir conscience des variations de sa puissance de pensée, fût-ce confusément. On a pu faire remarquer qu'il y avait, chez Spinoza, de quoi concevoir un inconscient de la pensée. Certes, d'un point de vue spinoziste, « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses »⁴⁸. Dire que l'homme est conscient de ses actions mais ignorant des causes qui le déterminent à agir revient à dire qu'il est aussi conscient de ses idées mais ignorant des causes qui le déterminent à former ces idées. Si l'on est en droit de parler d'un inconscient spinoziste, il faut alors remarquer qu'il concerne avant tout le caractère spontané du processus selon lequel s'enchaînent les affections corporelles ainsi que les affections mentales – c'est-à-dire : la nécessité proprement mentale de l'enchaînement des idées qui permet de caractériser l'homme comme automate spirituel. En fait, l'inconscient chez Spinoza ne concerne pas à proprement parler l'affectivité comme variation de la puissance de penser. Au contraire, le *conatus* est nécessairement conscient. Par conséquent, les affections qui échappent à la conscience font nécessairement partie de celles qui « ne rendent la puissance d'agir du corps ni plus grandes ni plus petites »⁴⁹, mais il ne s'agit en aucun cas des affects. Ces derniers

46. *Éthique* III, IX, démonstration.

47. *Éthique* III, IX.

48. *Éthique* II, VII.

49. *Éthique* III, postulat I.

entrent inévitablement dans le champ de la conscience dès lors qu'ils engagent l'effort par lequel une essence de mode affirme son existence. Plus simplement : que nous sachions exactement pourquoi ou que nous nous méprenions sur les raisons pour lesquelles nous éprouvons du désir, de la joie, de la tristesse, ou l'un quelconque des affects qui en sont dérivés, il ne nous échappe jamais tout à fait, que nous éprouvons du désir, que nous sommes joyeux ou tristes. Certes, le phénomène de la conscience ne change pas la nature du *conatus*, et Spinoza y insiste : « Quant à moi, je ne reconnais pas de différence entre l'appétit humain et le désir. Car, que l'homme soit ou non conscient de son appétit, l'appétit n'en demeure pas moins un et le même »⁵⁰. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il envisage l'existence d'appétits inconscients. Que la conscience ne définisse pas l'appétit ne veut pas dire qu'elle peut ne pas l'accompagner, ce qu'exclut clairement la proposition IX d'*Éthique* III. Cela signifie seulement que la conscience demeure un accident ou corrélat constant des variations de puissance qui constituent l'affectivité. La conscience accompagne donc tout affect, fût-ce confusément. À l'inverse, la conception nietzschéenne de l'affect induit une conception de l'inconscient où les variations de puissance elles-mêmes peuvent, et mêmes *doivent de toute nécessité*, échapper à l'attention de l'esprit, puisque c'est son caractère infraconscient qui caractérise l'affect au premier chef. Cela permet de mieux comprendre la facilité avec laquelle Nietzsche peut requalifier comme affect des entités aussi diverses que doute, négation, expectation, analyse, recherche, enquête, risque, comparaison, etc. Cette démarche supplée l'impuissance à assigner des noms aux phénomènes affectifs qui échappent à la conscience en raison de la grossièreté de son appréhension des phénomènes. Plus encore, cette grossièreté est indissociable de l'assignation d'un mot à des phénomènes en général puisque « le mot amoindrit et abêtit : le mot dépersonnalise ; le mot rend commun »⁵¹. Le recours aux ressources du langage comme simple moyen de communiquer ne prend pas en compte les défaillances consubstantielles au mode d'expression linguistique lui-même. Il correspond toujours à une simplification de la réalité, à la fois par élimination et confusion de ce qui demeure en elle imperceptible ou non encore perçu sans pour autant cesser de la constituer⁵². Autant dire que, d'un point de vue nietzschéen, tout le

50. *Éthique* III, définitions des affects, I, explication.

51. *Fragments posthumes XIII*, 10 [60].

52. Voir à ce sujet *Crépuscule des idoles*, Raids d'un intempestif, § 26. Surtout, à travers l'influence de la peur, le *Gai savoir*, § 354, établit le lien affectif entre la genèse de la pensée consciente et celle du langage : « [L'homme] avait besoin, étant l'animal le plus exposé au danger, d'aide, de protection, il avait besoin de son semblable, il fallait qu'il puisse exprimer sa détresse, se faire comprendre – et pour tout cela, il avait d'abord besoin de "conscience", même donc pour "savoir" ce qui lui manque, pour "savoir" ce qu'il éprouve, pour "savoir" ce qu'il pense. Car pour le dire encore une fois : l'homme, comme toute créature vivante, pense continuellement mais ne le sait pas ; la pensée qui devient *consciente* n'en est que la plus infime partie, disons : la partie la plus superficielle, la plus mauvaise : – car seule cette pensée consciente *advient sous forme de mots, c'est-à-dire de signes de communication*, ce qui révèle la provenance de la conscience elle-même. Pour le dire d'un mot, le développement de la

travail de recensement opéré par Spinoza dans l'appendice à la troisième partie de l'*Éthique*, voire tout le travail de définition qui le précède, doivent être considérés comme inévitablement défaillants et superficiels, quelles que soient la rigueur et la précision de l'exposé spinoziste.

D'un point de vue spinoziste cette fois, on est pourtant tenté de formuler une objection. Dès lors qu'on supprime la distinction générique de l'étendue et de la pensée pour appréhender l'unité psychophysique, ne se condamne-t-on pas à reconduire le schéma d'interaction causale entre deux entités distinctes, quand bien même on prétendrait former du corps une conception renouvelée ? Ne récupère-t-on pas l'idée d'interaction causale entre le corps et l'esprit, fût-ce sur le mode d'une dérivation symptomatique des phénomènes qui substituerait les notions de sens et de signes aux notions de causes et d'effet ? On ne ferait que déplacer le problème sur le terrain de l'inconscient, tout en le rendant alors pratiquement insoluble, dès lors que l'univocité du lien cause-effet devient inassignable dans le modèle sens-symptôme. Or, Nietzsche est parfaitement averti de la difficulté. Ainsi déclare-t-il qu'« au demeurant, le mot pulsion est une facilité que l'on se donne, que l'on emploie partout où les phénomènes régulièrement observés sur les organismes n'ont pas encore été ramenés à leurs lois physiques et mécaniques »⁵³, allant même jusqu'à affirmer que « les affects sont une construction de l'intellect, l'invention de causes qui n'existent pas »⁵⁴. Il faut ici distinguer deux choses. Tout d'abord, ces textes sont extraits des posthumes de l'époque précédant *Par-delà bien et mal* et sa présentation de l'hypothèse de la volonté de puissance. À ce titre, ils tombent sous le coup des critiques concernant un réductionnisme physiologique qui inscrirait la notion d'affect dans une conception matérialiste et mécaniste dont Nietzsche dénonce également l'« idéalisme ». En outre, l'idée d'une « invention des causes » ne concerne pas directement l'affect, comme l'indique la suite du fragment sus-cité :

Tous les sentiments corporels que nous ne comprenons pas sont interprétés par l'intellect, c'est-à-dire qu'on cherche une *raison* de se sentir dans tel ou tel état dans les personnes, les expériences, etc., on *pose* donc quelque chose de préjudiciable, de dangereux, d'étranger, *comme si c'était la cause*⁵⁵ de notre humeur : en réalité, cela est ajouté à notre humeur de manière à rendre notre état *pensable*⁵⁶.

Il faut distinguer entre l'idée d'un *quelque chose distinct de nous* en quoi nous projetons la cause de l'affect pour sacrifier à l'exigence du principe de raison, et l'affect lui-même qui est construit comme *état unitaire*,

langue et le développement de la conscience (*non* pas de la raison mais de la prise de conscience de la raison) vont main dans la main ».

53. *Fragments posthumes d'Humain trop humain* I, 23 [9].

54. *Fragments posthumes IX*, 24 [20].

55. Ici, nous soulignons.

56. *Ibid.*

eu égard au caractère spontanément imperceptible de la diversité de relations qu'il recouvre en réalité. Pour caractériser cette façon d'inventer des fictions causales, Nietzsche parle plus loin dans le même fragment d'une association de phénomènes « par voisinage », laquelle s'appuie sur « une *longue habitude* [où] certains processus et sentiments généraux sont à ce point *régulièrement* associés, que la vue de certains processus provoque cet état du sentiment général »⁵⁷. Or, sur ce point, l'analyse de Nietzsche convient parfaitement avec les précisions que Spinoza apporte concernant les formes spécifiques que prend, en matière affective, la connaissance du premier genre, c'est-à-dire l'invention des causes imaginaires. En effet, le dispositif formé par les propositions XIV à XVI d'*Éthique* III, ainsi que leur appareil démonstratif, décrivent les processus mentaux d'association reposant sur le télescopage entre affects ou l'imagination d'une ressemblance entre les choses. Spinoza distingue donc entre une causalité efficiente ou réelle et une causalité concomitante ou « par accident ». Cette dernière n'a le titre de cause que par défaut d'une connaissance adéquate, comme le souligne Spinoza : « Par là, nous comprenons comment il peut se faire que nous aimions ou que nous ayons en haine certaines choses *sans nulle raison connue de nous*, mais seulement par sympathie (comme on dit) ou antipathie »⁵⁸.

En définitive, la mise en cause de la dépendance entre les concepts d'affect et d'affection, véhicule une remise en question plus fondamentale du lien entre affectivité et causalité. L'asymétrie des *statuts* spinoziste et nietzschéen de l'affectivité oblige alors à poser à nouveaux frais le problème de la *nature* de l'affect. Or, l'élucidation de ce point renvoie à l'examen des notions de puissance et d'action ainsi que de leur place dans la caractérisation de l'affect. En dépend l'identification précise des modèles de la nécessité dans lesquels s'inscrivent leurs conceptions respectives de l'affectivité.

57. Nous soulignons.

58. *Éthique*, III, XV, scolie du corollaire.

Bibliographie :

Œuvres et textes originaux

De Spinoza :

En latin et hollandais : *Spinoza : Opera*, éd. C. Gebhard, 4 vol., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Texte de référence en français : *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

De Nietzsche :

Éditions de référence :

En allemand : *Friedrich Nietzsche : Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967 sq., 15 vol.

En français : *Friedrich Nietzsche : Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, 18 vol.

Autres traductions françaises des œuvres convoquées :

Le gai savoir, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 1997.

Ainsi parlait Zarathoustra, trad. fr. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Par-delà bien et mal, trad. fr. P. Wotling, Paris, Flammarion, GF, 2000.

Essai d'autocritique et autres préfaces, trad. fr. M. de Launay, Paris, Seuil, 1999.

La généalogie de la morale, trad. fr. par E. Blondel, O. Hansen-løve, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, Flammarion, GF, 1996.

Éléments pour une généalogie de la morale, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Crépuscule des idoles, trad. E. Blondel, Paris, Hatier, 2001.

Crépuscule des idoles, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, GF, 2005.

Études

Sur Spinoza :

Deleuze, G., *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

Jaquet, C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

Jaquet, C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, II, III, Paris, PUF, 1995.

Moreau, P.-F. et Ramond, C. (dir.), *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.

Sur Nietzsche :

Blondel, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986.

Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

Wotling, P., *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.

Wotling, P., *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.